راهن التّفكير الدّينيّ في إيران

عبد الجبّار الرفاعي

السّياقات التاريخيّة والمرجعيّات

ليس بوسعنا تقديم قراءة أقلّ تحيّزا للتّفكير الدينيّ في إيران من دون الإشارة بإيجاز الى السّياقات التاريخيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصادية والثقافية للاجتماع الإيراني، فالإنسان ابن بيئته والمحيط الخاصّ الذي ينشأ ويتموضع فيه، والفكر حصيلة تفاعل الذهن والوجدان والمخيال مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلالات وتحوّلات متعاقبة، وميزة التفكير الديني في إيران أنّه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع لا تنضب، وتغذّيه روافد غزيرة، وتتنوّع مرجعياته التي يستقي منها ويصدر عنها.

ونلمح فيما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والمنابع والجذور والخصوصيات:

- 1 - ظهرت عدة حضارات في عصور سحيقة في الشرق، كالحضارة الصينية، وحضارة وادي الرافدين، وحضارة

وادي النيل، والحضارة الأخمينية والسّاسانية في إيران، وافتقرت بعض الحضارات إلى التواصل مع ما تلاها في الرقعة الجغرافية ذاتها، فمثلا سادت وادي الرافدين الحضارة السّومرية، في الألف الثالث قبل الميلاد، ثمّ الأكدية، فالبابلية، فالآشورية. . . إلخ.

غير أنّ هذه الحضارات اندثرت وانطفأت ثقافاتها، وماتت لغاتها. أمّا الإشارات والحروف المستخدمة لديها في التدوين، فخرجت من التداول إلى الأبد. ولم تعد للناس في البلاد المتوطّنة فيها تلك الحضارات أية وشيجة تربطهم بها، لانتمائهم لثقافة بديلة هاجرت فيما بعد إلى هذه الديار، ولم تكن قادرة على وراثة الثقافات والحضارات السابقة عليها، لانقطاع أية وسيلة للتواصل معها، من لغة، أو خط، أو دين، أو آداب. . . فلم يكن تاريخها تراكميّا، بل تجلّت فيه القطيعة التاريخية والانفصال التامّ عن الماضي البعيد.

لكنّ التواصل الحضاري، واستيعاب الثقافة اللاحقة للثقافة السابقة، وتمثّلها، وإعادة انتاجها، كان العلامة الفارقة للحضارات الايرانية، فالسّاسانيّون ورثة الأخمينيين، وهكذا حال الأقوام الذين خلفوهم في العصور الإسلامية، فقد ورثوا ما أنجزوه من أنماط تمدّن، وفنون، وآداب، وفلكلور، وثقافة، ولغة. . . فأضحى تاريخ هذه البلاد تراكميا، تتداخل وتتفاعل إيجابيا في أنساقه الثقافات، ويتصالح فيه الحاضر مع الماضي، ولا يطمسه، أو يجتثّه، أو ينفيه، أي أنّ التاريخ هنا لا يبدأ من

الصفر دائما مثلما تفعل المجتمعات غير القادرة على مراكمة خبراتها وتطويرها.

ـ 2 ـ انفتح الإيرانيون على الثقافات الشرقية والغربية في وقت مبكّر من تاريخهم، ففي مدرسة جندي شابور تمازجت مجموعة مكوّنات ثقافية وافدة من أثينا ومدرسة الاسكندرية والهند وغيرها، وتلقّت الثقافة الإسلامية بعض النصوص الشرقية عبر مرورها بالفارسية، وأمست إيران قنطرة لعبور آداب وفنون ومعارف المجتمعات الأخرى، من الشرق الى الغرب، ومن مشرق البلاد الإسلامية ومغربها إلى آسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية. ونشاهد في عدّة آثار ما يشي بالدّور الذي اضطلعت به المراكز والحواضر العلمية في هذه البلاد، كما في «تحقيق ما للهند من مقولة. . . » للبيروني.

ـ 3 ـ عمق التجربة الروحيّة وغناها وتنوّعها، فالشخصيّة الإيرانية مسكونة بالأسرار، تدمن الارتياض، والممارسات الطقوسية، المتمثلة بالأدعية، والمآتم الحسينية، ومجالس الذكر، والزيارات. . . وكل ما من شأنه تكريس نزعة الاستشراف والحوار الجواني، والتأنّي والصّبر والجلد، والتخلّص من النّزق والطيش، والتسرّع في اتّخاذ المواقف والقرارات.

ـ 4 ـ الفسيفساء الأثنية والفضاء السّوسيولوجيّ في إيران مشبع برموز وشفرات وإشارات تهب الإنسان إمكانات واسعة للتأمّل والتدبّر وإمعان النظر حين يتعامل مع الغير، وتمنحه عقلانيّة وواقعية، وقدرة فائقة على التكيّف والانسجام مع

الآخـر والإصغـاء له. وكان من نتـائج ذلك أن اصطبغ الإنتـاج الفكري بمواءمة وتوليف مجـموعة عناصر ودمجهـا وسبكها في مركّب تستقي مادته من منابع مختلفة وتغذّيه مناهل متعدّدة.

ـ 5 ـ يمكننا مـلاحظة الأبعاد الجـمالية بـوضوح في الآداب والمواجيد والشعر الصّـوفي في إيران، مثلما يتجلّى الذوق الفني في الرسم والفنون التـشكيليـة والموسـيقى والسينـما والمسـرح، وتدبير المنزل والعـمارة والبناء. وتفيض اللغـة الفارسيـة بالرقّة، وترفد المشاعر والأحـاسيس بالدفء والشفافية، بما تشـتمل عليه من إيقاع صوتي وسلّم موسيقي متناغم.

وهكذا تحاكي الطبيعة الأبعاد الجمالية في التمدّن الايراني، بتضـاريسها الخلاّبـة، واختلاف مناخاتهـا وتنوّع طقسهـا، بنحو تتجاوز فيه أربعة فصول في وقت واحد.

ـ 6 ـ امتـداد الميـراث العقـلانيّ في المنطق والفلسفـة وعلم الكلام وأصـول الفـقه، ومـا يصنّف على المـعارف العـقليـة في التراث، والاهتـمام بدراسـته وتدريسـه على الدوام، واستـدعاء تقـاليد المناظـرة والمدارسة والمبـاحثـة والجـدل بأسلوب (إن قلتَ قلتُ) في التعليم الديني في الحوزات العلمية.

وقد كان للحـضور الأبدي للمعارف العـقلية في الحوزات العلمية بالغ الأثر في إطلاق عملية التفكير وتنميتها، وإن كانت تلك المعـارف مـا انفكت تتـحـرّك في قـوالب المنـطق وأشكال القـيـاس الأرسطي التي ظلت تعـمل على كـبح العـقل، وعـدم تجاوز التـرسيمـات المعروفة في تشكـيل وصياغـة المفاهيم، وفي

المحاججة والاستدلال. بيد أنّ آفاق التفكير العقليّ لم تنغلق تماما، ذلك أنّ المنهجية التشكيكية، ونمط الأدوات والمفاهيم المتداولة في المعارف العقلية الموروثة أسهمت في إيقاد جذوة التفكير وتأجيجها باستمرار[1] .

- 7 - عراقة المنحى التأويليّ في الموروث الشيعي، ونموّه وتكامله عبر الزمن، باقتناص واستلحاق رؤى وأدوات منهاجية مختلفة. وشيوع دراسة العرفان النظري، خاصة نصوص وتراث المتصوّف المعروف محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيض بنزعة إنسانية، ومواقف تصالحية مع الأديان والثقافات، وتعمل على اكتشاف المشتركات، حين تتوغّل في جوهر الأديان، وتغوص في عمق التجارب الدينية لأتباع الملل والنحل المختلفة، لترصد تجلياتها وآثارها العامة.

وهذا ما دعا لاهوتيّين كبارا مثل العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي أن يتعامل برفق ورقّة واحترام مع نصوص ديانات آسيوية، يقول المفكّر الايراني داريوش شايغان: (العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادا قويّا إلى العرفان، أنا من عشّاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضّينا دورة بأستاذية العلاّمة الطباطبائي، وكان بيدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت أنا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسّر شانكارا كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلا في أحد

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. ص. 78 .

الأوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم» وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلّل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمت أنا والدكتور نصر كتيّبا صغيرا من تأليف لاوتسه، اسمه «داو جينغ» كلّه مفارقات. نقلناه من النص الأنجليزي إلى الفارسية. وحينما قرأه العلاّمة الطباطبائي قال: «هذه أهمّ رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشّاق «داو جينغ»[1].

كما أنّ نصوص العرفانيّين والمتصوّفة تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدّد القراءات وتنوّع الفهم، وبالتالي تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مداليل لا تحكيها الكلمات بصراحة[2].

- 8 - في نصف القرن الأخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة العلمية في قم، فأصبحت بالتدريج لغة ثانية، بعد أن عبرت اللغة الفارسية إلى الحلقات الدراسية والنقاشية، وأصبحت تحتلّ مواقع العربية في المقرّرات الدراسية والتعليم والتأليف.

وتغيّر لغة التعليم الديني يعني تغيّرا في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والأفكار. ولاريب في أنّ صياغة المفاهيم والرؤى والآراء والمعارف الدينية بشفرة لغوية أخرى، سيفضي إلى تشكيل حقل دلاليّ بديل، وانبثاق

(1) داريوش شايغان. التعايش بين الأديان والثقافات. مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع 22 (شتاء 2002).
(2) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 79.

فضاء ثقافيّ، يستمدّ مكوّناته وعناصره من ميراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية، ذلك أنّ لكل لغة معجمها الخاصّ، وتراكيبها، وبنيتها، ومواضعاتها، وملابسات نشأتها وتحوّلاتها.

ومن المعلوم أنّ نصوص كل دين عندما تنقل من لغة إلى أخرى، تعاد صياغتها في آفاق اللغة الجديدة، وطبيعة ثقافة الشعب الذي يتحدث بها. ممّا يمنح النصّ فاعليات وإمكانات مختلفة، لم يمتلك شيئا منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسعنا ملاحظة تحوّلات الفكر الدينيّ المسيحيّ عندما عبرت نصوص هذه الديانة من الآرامية إلى اليونانية، فاللاّتينية، وأخيرا اللغات الأوروبية بعد حركة الإصلاح الديني ودعوة مارتن لوثر لترجمة الكتاب المقدّس للألمانية والإنجليزية والفرنسية[1].

- 9 - في معظم البلاد العربية والإسلامية تتخصّص بالدراسات الدينية الحواضر العلمية التقليدية ومدارس وكليات الدراسات الشرعية، ولا يهتمّ الأكاديميون وعموم المثقفين من غير الدارسين في تلك الحواضر والمدارس والكليات بهذا النوع من الدراسات، وربما يحسب الكثير منهم أنّ مهمّة التفكير في الدين وما يرتبط به من إشكاليات أمر لا يعنيهم، باعتباره من مهام تلك المؤسسات، ولذلك لا نجد تيارا في وسط النخبة يصنّف على المثقف الديني، الذي يتعاطى مع الموروث

(1) المصدر السابق. ص. 82.

والتمثلات الاجتماعية للدين بوعي نقدي، وباستطاعته توظيف المفاهيم والأدوات المنهاجية في العلوم الإنسانية الحديثة، حين يتعامل مع تعبيرات وتمثّلات الدين في الواقع.

بينما تنخرط معظم النخبة في إيران في التفكير الديني، ويتعذّر على الحواضر العلمية الدينية المعروفة بالحوزات العلمية احتكار التفكير والدراسة والبحث في قضايا الدين وظواهر التديّن، ذلك أنّ الدارسين والباحثين في الجامعات والمنتديات الفكرية والجمعيات الثقافية يتناولون الشأن الديني وأنماط التديّن في حلقاتهم النقاشية ودراساتهم ومحاضراتهم، وتحضر بكثافة مقولات ومناهج المفكرين الغربيين وآراء رواد تحديث اللاهوت الكنسي في مقارباتهم للشأن الديني.

- 10 - شعبوية التفكير الديني، فالكلّ ينخرطون في جداليات وسجالات دينية، والكل يتداولون الأفكار والمعتقدات الدينية، حتى أنّ المفكرين والكتّاب المعروفين في إيران يتوارثون تقليدا في التواصل مع المجتمع من خلال ندوات ومحاضرات جماهيرية، يحضرها مئات الأشخاص في المساجد والحسينيات والجامعات، وتسجّل في أشرطة ضبط الصوت وتطبع في كتب لتوزّع بشكل واسع.

وهذا التقليد الثقافي في التواصل مع الجمهور يدعو المفكّر الديني لبناء خطابه وتنظيم أفكاره بنحو ينسجم مع المشاغل الذهنية للناس، وما يملأ مخيالهم من فلكلور وأمثال وحكايات ورموز وشفرات ومثولوجيا... وغير ذلك.

إنّ جدليّة المتحدث والمتلقّي تثري الخطاب، وتحرّره من تهويماته التجريدية، وتقحمه في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجّه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه للاستجابة للمتطلبات الرّاهنة للاجتماع البشريّ.

- 11 - مشروع الدولة الإسلامية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة العلمية منذ مدّة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف تجييش الجماهير وتعبئتها، تحت لافتات وشعارات تطبيق الإسلام، وإشادة حكومة الحق والعدل، من خلال إعادة صياغة الحياة الاجتماعية في ضوء الفتاوى والأحكام الوفيرة في التراث الفقهيّ، فتحقق الظفر بانتصار الثورة، والإعلان عن الدولة الإسلامية.

لكنّ الكثير من المتحمّسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الإدارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا غربة حقل واسع من الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه، لأنّ الفقه لا يعدو إلا أن يكون معرفة تشكّلت في السّياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكل ما اكتنف الحياة الإسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليديّ عن الوفاء بمتطلّبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر، باعثا لانبثاق طائفة من الأسئلة الحائرة، التي ظلت غائبة قرونا طويلة.

ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع إلهي؟ بل هل

هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان، أم أنّ ما يكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوّناتهم الذهنية ومفروضاتهم وقبلياتهم ورؤيتهم الكونية؟ وهل الدين والفقه مسؤولان عن إدارة وتنظيم كل ما يجري في الحياة البشرية؟ ومااالذي يبقيه الدين والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ أليس نظام المعاملات الفقهيّ سوى إمضاء وتهذيب للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة؟ وهل تتسع تلك الأطر التشريعية الخاصة بمجتمع رعويّ بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقّدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟

وهل كمال الدين بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة، أم أنه بمعنى أنّ الدين لا يعوزه أو ينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته؟

وهكذا تبدّت حيرة الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار، وإنجاز أحلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقت جماعة من النّخب لتحاكم التراث الفقهيّ وتسائل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمهما ومقولاتهما، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيّات، وإنما تحوّل شيء منها إلى شكوك، وما انفكّ بعضهم يرزح في ارتيابه ولا يقينه[1].

- 12 - تنتشر في إيران عشرات الجامعات والحوزات العلمية، والمئات من مراكز البحوث والدراسات، وعدد كبير من دور الطباعة والنشر، كما تشير المعطيات الإحصائية لوزارة

---

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مصدر سابق. ص. 81 - 82.

الإرشاد في طهران إلى نشر ما يزيد على (20000) عشرين ألف عنوان كتاب في كل سنة من السنوات الأخيرة، مضافا إلى صدور حوالي عشرين صحيفة يومية في العقد الماضي، وعشرات الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية، والدوريات الفصلية. وهي بمجموعها تهتمّ بجداليات التفكير الديني، واستفهاماته القلقة، وطروحاته المتنوعة. ولا يكفّ الصحفيون والباحثون وسائر الكتّاب الذين يساهمون في تحرير تلك المطبوعات والنشر فيها عن الحوار والنقاشات السّاخنة في المسائل السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي تتصل بصورة عضوية بمواقف ورؤى لاهوتية ودينية، تصدر عن مرجعيات تراثية في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام والفقه والتفسير... الخ، أو مرجعيات جديدة تنتمي إلى مكاسب الدراسات الإنسانية الغربية.

وربما لا توحي لنا غزارة الإنتاج الفكري بمستوى هذا الإنتاج وإمكاناته النّهضوية، من دون العودة إليه وإجراء دراسات استطلاعية لمضامينه واتجاهاته، غير أنّ ما يمكن رصده بيسر وسهولة هو وفرة الأسئلة، وتعدّد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفّق الرّدود والأجوبة، حتى أنّ موضوع «التعددية الدينية» الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في إحدى الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران، تحول إلى ما يشبه الموضة الفكرية لمدّة تجاوزت العقد من السنين،

فكتبت مئات المقالات والبحوث والأطروحات والكتب، مختلفة أو متّفقة مع رؤى سروش.

إنّ المثقّف في إيران يظلّ مسكونا بهاجس اللاهوت وقضاياه، مهما كان تخصّصه أو مجال اهتمامه ونمط همومه المعرفية، ذلك أنّ الفضاء الثقافي الذي يتموقع فيه ينبض على الدوام بجدل الدين والتديّن واللاهوت والواقع.

جداليات التفكير الدينيّ قبل الثورة (1905 - 1979)

شغلت مفاهيم الهوية والأصالة والخصوصيات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية المعروفة في تاريخ إيران القريب بـ «المشروطة» لحظة حاسمة بلغ فيها الصّراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفهما في إطار رؤيتهما للهوية وصيرورتها، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدّد أحد التيارين على حراسة الهوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي الغربي الحديث، والإفادة من مقولات الحريات والحقوق لديه، بذريعة تحصين الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها وطهرانيتها والاقتصار على ما يشتمل عليه التراث من مفهومات تتّصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، فيما يتعلّق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة... وذهب هذا الفريق إلى أنّ المجتمع المثاليّ في العصر

الحديث هو المجتمع المفتوح، ذلك أنّ انغلاق المجتمع يفضي إلى تبديد طاقاتـه، وطمس فاعلياته، وبالتالي مـوته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

واستـمرّ السـجال الفكري في إيران لعشـرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفيّة الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون أن نفرّط بأصالتنا. أي أنّ سـؤال الهوية كـان هو السؤال المحـوري الذي انبثـقت منه كافّـة الأسئلـة الفرعيـة لسنين طويلة في التـفكير الديني، وانخـرط في هذا السـؤال ومـا تـفـرّع عنه أبرز المـفكرين إلى قـيـام الثـورة الإسلامية سنة 1979.

وكـان البـحث دائمـا لدى الـفـريق الأول عن التـمـايزات الجوهرانيـة بين الشرق والغرب، والـتوكيـد على استعـادة القيم الثـقـافـيـة المحليـة وترسيـخهـا، من خـلال اسـتـعـارة المبـادئ الابستـمولوجية للاسـتشراق، وإعادة توظيـفها باتجاه مـعاكس، وتصـاعـدت وتيرة الخطـاب التحـريضي لهـؤلاء الدارسين بعـد الحرب العالمية الثـانية، إلا أنّ بعض المفكرين اتّسم خطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الديـــن شادمان (1907 - 1967) الذي كان يتـمتّع بثـقافـة تقليدية وحـديثة في آن واحـد، وعمل أستاذا للتـاريخ في جامعة طهـران للفترة (1950 - 1967) وأصـدر عام 1947 أهمّ مؤلّفاته «تسـخير تمدن فرنكي = احتـلال الحضارة

الغـربية» الذي دوّنه بأسلوب تطغى فـيه الاسـتعـارة والكنايات، وترتسم فيـه التشـبيهـات العسكرية المتفـشيّة في أسـلوب الكتابة وقتـئذ، وخلص فيه إلى أنّ السّـبيل للتخلّص من هيـمنة الغرب يكمن في استيـعاب مكاسب الحضارة الغربيـة، يكتب شادمان: «يمكن تشبـيه الحضارة الغربيـة بجيش قوامه مـائة مليون جندي، فكلّ كتاب غـربي قيّم نأتي به الى إيران، وكل ترجمة صحـيحة نقدّمها للإيرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكنة أو... نأتي بـه [من الغـــرب] إلى إيران، ونتـــرجم مكـوّناته وشروحه وتفاسيره بصورة صـحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسـر أحد جنود هذا الجيش الجرّار وتوظيفـه لخدمتنا في إيران»(1).

لكنّ مفكرين آخرين نهـجوا منهجا مختلفـا في بيان ماهية الغرب، ومـا ينبغي للمجـتمع الإيراني من موقف حـياله. وفي طليعـة أولئك أحمـد فرديد (1912 - 1994) أستـاذ تاريخ الفلسـفة الحـديثة والمعـاصرة فـي جامـعة طهـران، والذي يلقّـبه تلامـذته ومـريدوه بـ «الفيلسـوف الشـفاهي» باعـتبـاره لم يدوّن آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكّر عميق، غير أنّ بيانه ملتبس، ولغتـه مبـهمـة مضلّلة. وكـان ينهل من آراء الفيلسـوف الألماني هايدغر، ويستند إليه كمرجعـية في التعرّف على ماهية الغرب، واستعـار فكرة هايدغر القائلة: «إن كل حقبـة من حقب التاريخ

(1) تسخير تمدن فرنكي: ص 75 .

تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، وتقذف بما سواها إلى الهامش»[1].

ويقتفي فرديد إثر هايدغر في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية، التي يشترط فيها أن لا تخلو من الباطنية الآلهية، ويؤكّد أنّ للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثان فلسفيّ، وثالث معنويّ، وبالرغم من أنّ الأول والثانيَ احتلاّ مساحة واسعة في السّنن الفكرية الغربية، بيد أنّ الثالث ظلّ غائبا وباهتا بشكل فاضح. وبالتالي يسعى فرديد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد أنّ مناهضة الغرب تتطلّب الغور في كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية[2]. وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فرديد مصطلحا حسّاسا مشبعا بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو «غرب زدكي = داء الغرب، التسمّم بالغرب، ووباء التغرّب، نزعة التغريب». والذي استعاره فيما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد (1923 - 1969) التّائق إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة إيديولوجية متوهّجة، عندما أصدر كتابا بهذا العنوان سنة 1962.

وتميّز آل أحمد بتوجّسه الشديد من كلّ شيء يرمز للغرب

(1) مهرزاد بروجردي - روشنفكران إيراني وغرب. ترجمة: جمشيد شيرازي: ص 105 - 106.

(2) المصدر السابق. ص. 107.

وثقافته، وبالأخصّ معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد أنّ كل شيء في عالمنا تدنّسه الماكنة و«يتمكنن» وحينها يجري تهشيمه ونسفه. إنّ كتاب جلال «غرب زدكي» نصّ سجاليّ مشبوب بالإثارة، والنقد الايديولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي، الذي يعمل على تعبئة الجماهير، وإلهاب حماسها، في مناهضة كل ما هو غربي.

لكن بعد مضيّ ثلاثين عاما على صدور كتاب جلال راحت النخبة الإيرانية تنشد لها صورة بديلة للغرب، صورة تحاول أن تكون أكثر حيادا وموضوعية في تقييم المكاسب المعرفية والتكنولوجية للغرب الحديث، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الغرب ومعارفه ليست سوى ماكنة فقط، وتتجاهل العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، والحقوق، . . . وغير ذلك. فلا يصحّ اختزال أيّة حضارة في بعد واحد، ومن الخطإ عدم التمييز والخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا والمعارف والفنون والآداب الغربية من جهة، والاستعمار الغربي من جهة أخرى. لابدّ من رؤية نقدية تركيبية، والتحرّر من الرؤية الشمولية الإطلاقية غير الموضوعة في التعاطي مع الغرب[1].

وفي عقدي الستينات والسبعينات تواصلت الدعوة إلى «العودة إلى الذات» لدى علي شريعتي (1933 - 1977) الذي استلهم أفكار صديقه فرانتز فانون في «المعذبون في الأرض»

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مصدر سابق. ص. 273 - 274 .

واهتمّ بتغذيتها بروح دينية، واكتشاف جذورها الإسلامية، بدلا من الخصوصيات العرقية واللغوية والتاريخية للعالم الثالث في كتاب فانون. وشريعتي خبير في علم الاجتماع الديني ومقارنة الأديان، التحمت في شخصه عناصر الداعية والمثقف والباحث، وذابت الحدود في خطابه بين هذه العناصر، وأمسى الوجه الحقيقيّ للمثقف في وعيه هو الداعية، واستحالت الثقافة لديه إلى إيديولوجيا، وعكف على «أدلجة الدين والمجتمع». يقول شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهمّ حدث وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، هو تحويل الإسلام من ثقافة إلى إيديولوجيا»[1].

ويبدو أنّ الهموم النضالية لشريعتي، وجهوده الحثيثة لأنسنة الدين، والإفصاح عن مدلولاته الاجتماعية، وتقليص أسراره، وأبعاده الميتافيزيقية، وعوالمه الباطنية، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى إيديولوجيا». وممّا لا ريب فيه أنّه كان شديد التأثّر بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى إيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيدا عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

إنّ هيمنة الإيديولوجيا على وعي الباحث ولاوعيه، تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وحيادا في

(1) علي شريعتي. مجموعة آثار: ج 1. ص. 209.

تفكيره وبحثه. ذلك أنّ الإيديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجّهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيّزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائما إلى مواقف ونتائج محدّدة سلفا، باعتبار التفكير الإيديولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. ويجترح أنصار الإيديولوجيا المستحيل من أجل سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك يندّدون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسميّ للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، وبالتالي بناء مجتمع مقلّد مغلق.

وتكمن المفارقة في أنّ شريعتي الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «من ثقافة إلى إيديولوجيا» تسود كتاباته نزعة تفكير حرّة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح الفكر الإسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرّد. ومثل هذه السّمات في الشخصية يتعذّر على الإيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أنّ مثقّفا كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي التباين بين الشخصية الإيديولوجية، ووعي المثقف والناقد، وأحاسيس الشاعر، والفنان، لكنّ موقفه ظلّ مضطربا قلقا، تستحثّه مشاعر الفنان الرومانسي، وتوقد أحلامه تطلّعات المناضل[1].

---

(1) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق: ص 297 - 298 .

وتتضمّن نصوص شريعتي هجاء لاذعا للغرب وما اجترحه عبر تاريخه الاستعماري في آسيا وإفريقيا والأمريكيتين، بالرغم من أنّ مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية، كمن سبقه من الدارسين الذين تبرّموا من الغرب وممارساته، في نفس الوقت الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

وفي الفترة ذاتها التي شغلت فيها الآراء الإحيائية لشريعتي الجامعات والنخب، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية، برز في إيران مفكّر آخر، وهو سيد حسين نصر (1933) الذي يتّحد مع شريعتي في غاياته الإحيائية وأيضا يدعو للعودة إلى الذات، ويرى أنّ أعظم خطايا عصرنا تتمثّل في «تمرّد الإنسان على الله... وانفصال العقل عن نور العقل الهادي... وتراجع الفضيلة»[1]. ويوجز رؤيته قائلا: «إن كنت مضطرّا لتلخيص ما يسمّى رؤيتي الفلسفية، فأقول: أنا من أتباع العقل الخالد، وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل السّرمدي الذي كان دائما وسيظلّ إلى الأبد...»[2].

ومثلما كان شريعتي رمزا لجيل من المستنيرين الدّينيّين، فإنّ نصر كذلك. غير أنّ شريعتي يفتقر إلى الخبرة المعمّقة

(1) مهرزاد بروجردي. مصدر سابق: : ص 192 - 193 .
(2) المصدر السابق. ص. 191 .

بالتراث ومسالكه، ويعوزه الاطلاع العلميّ الشامل على المعارف التقليدية، لأنّه لم يُصِبْ تعليما دينيا في الحوزات العلمية.

خلافا لحسين نصر الخبير المتمرّس في الفلسفة والعرفان وطائفة من المعارف التقليدية، ذلك أنّه أصاب تعليما متميّزا على يد علماء مشاهير، كالعلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي وغيره. ولعل ذلك كان من دواعي تبادل الاتهامات بينهما، إذ يصف حسين نصر شريعتي بأنه «ماركسي غوغائي يحاول التغلغل في التيار الديني»، أمّا شريعتي فيصف نصر بأنّه «مستنير رجعي يسكن برجا عاجيا». وبلغت الأزمة بين الاثنين أوجها حدود سنة 1970 لمّا استقال حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجا على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين (ع) وجيفارا. واشتهر حسين نصر بمواقفه المناهضة للحداثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباته عن «أزمة الحداثة... وعبثية التطوّر وسوء مغبته» بالتوكؤ على آراء المتصوّف الفرنسي رينيه غنون[1].

وكان داريوش شايغان (1935) أحد زملاء حسين نصر، ممّن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرطا معا في هموم فكرية مشتركة، فيما يتّصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيّع، وإن كان شايغان قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطّنة في آسيا. وآثار كتابه

(1) المصدر السابق. ص. 233 .

«آسيا در برابر غرب = آسيا في مقابل الغرب» اهتماما بالغا، فقد ذهب فيه إلى «أنّ مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقدات شكّلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية»[1]. ويرتكز رأي شايغان هذا على التّفاوت الأنطولوجي بين الشرق «الإسلام، البوذية، الهندوسية» والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف جوهريا عن نظيره الغربي، ذلك أنّ نمط التفكير الفلسفي الغربيّ عقلانيّ، أمّا الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان.

إلا أنّ شايغان قام بمراجعة نقدية لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنّه تحسّر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه السابق (آسيا في مقابل الغرب). ودعا إلى التحرّر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلّص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافيا وثقافيا. لقد عاد شايغان بعد عقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه «آسيا في مقابل الغرب» في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة 1989 بعنوان «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا».

وميزة شايغان أنّه مفكّر يدمج العقل بالروح، والذهن بالقلب، والمشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوّعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر إلى العرفان والتصوّف،

---

(1) المصدر السابق: : ص 229 - 230.

فيما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوروبي، لكنّه يصوغها في توليفة منسجمة متّسقة، ويثريها دائما بتأويلات ونظرات حاذقة[1].

جداليات التفكير الدينيّ بعد الثورة (1979 - 2005)

يمكن اعتبار انتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية اللحظة الحاسمة في مسار التفكير الدينيّ في إيران وتحوّلاته، فقد تغيّرت الأولويات الفكرية، وتراجعت طائفة من المسائل التي ظلّت لعشرات السنين عناوين ضجّة في التفكير الديني، حين تصدّرت مسائل غيرها، لم تكن قبل الثورة من الشواغل الفكرية، بل لم تتعاطى معها أجيال من المفكرين والباحثين المهتمّين بالدراسات الإسلامية. فجأة انبثقت هموم بديلة، وجرى تداول موضوعات خطفت الأضواء عاجلا، بينما انزوت الموضوعات السّاخنة المعروفة قبل ذلك، فلم تعد قضية الهوية والخصوصيّات المحلية والعلاقة بالآخر تحتلّ الصدارة في التفكير والكتابة، وإنما أضحت قضايا الدولة الدينية والدولة المدنية، والمجتمع الدينيّ والمجتمع المدنيّ، ومصدر مشروعية السلطة، وماهية الدين وحقيقته، وأشكال التديّن، ومنشأ النزعة الدينية، وبواعث التدين وتاريخية المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، وجوهر الدين وصدفه، والذاتيّ والعرضيّ في الدين، والدين

(1) داريوش شايغان. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، 1991 .

وتطلعات الإنسان، أو ما الذي يترقّبه الإنسان من الدين وماالذي يترقّبه الدين من الإنسان، ومجالات الدين وحقوله وحدوده في الحياة البشرية، وعلاقة الدين بالإيديولوجيا، والدين بالأخلاق، ولغة الدين، وهل هي لغة عرفية أم بيانية أم رمزية، وإمكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به، والتجربة الدينية وآفاقها وتجلياتها وأبعادها، وجداليات الدين والعلم، والدين والعقل. . . وغير ذلك[1].

وسادت عناوين جديدة، وطغى سجال مختلف في الحياة الثقافية، وظهر مفكرون يتسلّحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم، والهرمينوطيقا وعلوم التأويل الراهنة، ولا يخشون استعارة مفهومات اللاهوت الغربيّ الحديث، وتطبيقها في دراسة النصّ والتراث وأنماط الخبرة الدينية. وتعرّضت المعارف التقليدية إلى مراجعات من منظور نقديّ تركيبيّ، يغور إلى الجذور، ويبحث عن الخلفيات، ويهتمّ باكتشاف الأنساق المعرفية، وتفكيك العناصر والأسس وغربلتها. فمثلا في الحقل الفقهيّ لم تقتصر الدعوة على تحديث مناهج الاجتهاد، وتوظيف مقاصد الشريعة في الاستنباط، وإنما ولدت محاولات لبناء علم بموازاة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، اصطلح عليه بعض الباحثين بفلسفة الفقه. يطمح هذا العلم لبيان الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه، واكتشاف العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلّمات وفرضيات وقبليات ورؤى كونية

---

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مصدر سابق. ص. 144 - 145 .

ومبانٍ، تتنوّع بتنوّع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخّض داخله تلك التجارب. وتسعى فلسفة الفقه لتفكيك نسيج الفقه، والكشف عن طبيعة المعارف الخفية المستترة في بنيته، وتهتمّ بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية، وما تتلوّن به من رؤية الفقيه الكونية وثقافته، ومحيطه الخاص، أي أنّها تغامر باجتراح أسئلة كانت غائبة من قبل.

وتبلور في دراسة اللاهوت اتجاه يدعو إلى تجاوز علم الكلام الكلاسيكي، وصياغة علم كلام جديد، يغلب عليه الطابع الابستمولوجي «المعرفي» التبييني، ويتحرّر من النزعة الدفاعية، وينفتح على الجغرافيا الراهنة للمعرفة البشرية، ويتعاطى مع نتائجها بِلاَ وَجَلٍ، ويعيد رسم الهندسة المعرفية للمسائل الكلامية بنحو مغاير لما مضى، ويستوعب طائفة من الموضوعات الجديدة في إطار هذه الهندسة المعرفية، ويرتكز على سائر معطيات العلوم الإنسانية الحديثة ومناهجها، من أجل توظيفها في البحث والدراسة، ويتمرّد على أشكال القياس الأرسطي الموروثة.

وكنّا نودّ أن نتحدث عن مجموعة من المفكّرين الذين كان لمساهماتهم أثر كبير في إحداث هذه التحوّلات في التفكير الديني في إيران، ولكن ضيق الوقت يضطرنا أن نرجئ ذلك لمناسبة قادمة.